



Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

100-101 | 2005

Éducation, religion, état

L'Union indienne, l'état, les écoles et les communautés

The Indian Union, the State, Schools and Communities

Djallal Heuzé



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/1594>

DOI : 10.4000/jda.1594

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2005

Pagination : 213-247

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Djallal Heuzé, « L'Union indienne, l'état, les écoles et les communautés », *Journal des anthropologues* [En ligne], 100-101 | 2005, mis en ligne le 18 novembre 2010, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/1594> ; DOI : 10.4000/jda.1594

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Journal des anthropologues

L'Union indienne, l'état, les écoles et les communautés

The Indian Union, the State, Schools and Communities

Djallal Heuzé

Une dimension laïque menacée ?

- 1 L'Union indienne (1 milliard et 60 millions d'habitants, 3 100 000 kilomètres carrés au Sud de l'Asie) est souvent oubliée par ceux qui s'interrogent sur les laïcités. Cette entité fédérale, indépendante depuis 57 ans, place pourtant une certaine neutralité de l'État en matière religieuse au rang de principe fondateur. Promulguée en 1950, la Constitution décrit la fédération comme un pays « séculaire », néologisme angliciste que nous préférons à séculier qui s'emploie en français... pour désigner une partie du clergé catholique. Le préambule du texte définit le *secularism* comme volonté de la puissance publique de respecter et traiter de manière impartiale les religions, d'interdire les discriminations liées à la religion et de permettre à chacun l'accès des lieux de culte de « son choix ». Les conversions sont autorisées mais les pratiques de séduction par l'argent ou la propagande sont interdites. Les activités choquant les sentiments religieux sont prohibées.
- 2 Dans le contexte présent du pays, les polémiques touchant au cadre « séculaire » sont brûlantes. Les années 1980 et 1990 ont vu l'émergence puissante de plusieurs sensibilités appelées « nationalistes hindoues ». Depuis 1991 des partisans d'une nation hindoue (*hindu rashtra*¹) occupent des responsabilités politiques importantes, aux niveaux régional et national. La tendance majoritaire du nationalisme hindou s'est d'abord présentée, durant les années 1920 comme l'union des patriotes pour une reconquête culturelle. Elle ne s'est intéressée au politique qu'après 1950. Durant les années 1950 et 1960, ce courant s'est heurté à la bureaucratie postcoloniale et à des forces se réclamant du socialisme. Stagnant et faible en politique il gagnait lentement de l'influence sur la société. Très anticommuniste, partisan d'une troisième voie hindoue entre capitalisme et socialisme, il ne s'intéressait à la laïcité que pour déplorer l'ingérence de l'État dans les institutions

religieuses hindoues et dénoncer le traitement des minorités, qualifié de favoritisme. Le rêve d'un État hindou, force d'ordre militaire et industrielle dirigée contre le Pakistan et les prosélytes des religions du Livre, n'était pas concrétisable. Sa définition, pour agressive qu'elle ait pu paraître, demeure floue. C'est à partir de la fin de l'état d'urgence et de l'épisode Janata (1977-1980), qui vit l'un des courants les plus importants du nationalisme hindou participer au gouvernement, que les positions en matière de laïcité ont commencé à devenir un enjeu.

- 3 Après 1985, le nationalisme hindou s'est transformé en mouvement de masse, tendance d'opinion puis, sur certains points, faiseur de modes. Des intellectuels nationalistes hindous et des personnalités médiatiques ont remplacé les militants du passé. Ces développements n'ont pas seulement porté les partis et les mouvances nationalistes hindoues, enrichies de courants plus jeunes et plus urbains, vers le pouvoir. Elles ont transformé le caractère des polémiques sur le « sécularisme ». Au lieu d'exiger l'hindouisation des institutions et des symboles de l'État, les groupements modernistes du nationalisme hindou ont commencé à proclamer que la laïcité et l'« hindouité » (un de leurs logos identitaires) étaient la même chose. Ils ont mis en avant le caractère pluriel, à leur avis tolérant, des pratiques et des pensées hindoues. Ils ont fait des royaumes hindous des précurseurs de la démocratie et abandonné les perspectives militaristes et productivistes. Cette inflexion, influencée par l'évolution sociale contemporaine, a eu un impact considérable. Les défenseurs marxistes ou libéraux du statu quo ont réagi très vivement à cette tentative d'hindouiser le sécularisme. Ils ont dénoncé les mensonges et la violence des nationalistes hindous. Il y a eu aussi, tout au long de la période 1977-2002, de nombreuses violences intercommunautaires. Les promoteurs d'une nation hindoue ont souligné les ambiguïtés des relations entre l'État, les religions et le système éducatif et exigé, enfin, l'application de la constitution. Une fois au pouvoir, les nationalistes hindous sont surtout intervenus sur le contenu des manuels d'histoire ou pour remettre en cause certaines positions des musulmans et des autres minorités. Le sentiment d'une menace contre la laïcité et la paix sociale demeure très vif chez les opposants au nationalisme hindou pendant que ces derniers parlent plus fort que jamais de minorités favorisées, d'encerclement de l'Inde par un islam querelleur et intolérant mais aussi, de plus en plus, d'égalité devant la loi.
- 4 Le but de cette contribution est de tenter d'y voir plus clair. Les nationalistes hindous ne sont pas des laïques comme nous l'entendons usuellement en Europe. Les défenseurs du statu quo ne défendent pas, non plus, quelque chose que nous connaissons. Qu'est-ce qui est en jeu et comment fonctionnent les débats qui usent à satiété de termes qui nous sont familiers ? Pourquoi les termes paraissent-ils fréquemment inversés ? Quel est le poids de la logique majorité-minorités et quels sont les rapports de la démocratie participative, très vivante, et de l'État ?

L'arrière-plan sociohistorique de la situation actuelle

- 5 La loi autorise les confessions (*denominations*) à mettre en place des institutions éducatives et les gérer de manière autonome. Les minorités religieuses sont encouragées à fonder des établissements et les administrer de la manière qui leur convient. Le texte constitutionnel, l'un des plus fournis du monde, ne résume pas les pratiques de laïcité à l'école. Il ne dit rien, par exemple, des principes de l'enseignement public. Deux raisons à

cette particularité : l'instruction n'est pas obligatoire et c'est un domaine dévolu aux provinces (États) sauf au niveau supérieur.

- 6 La référence au *secularism* doit être replacée face à ce que sont, à l'indépendance, les ensembles religieux. L'Empire britannique des Indes n'a jamais constitué un ensemble politique unifié. Il vient d'être fractionné afin de « donner une patrie séparée » aux musulmans. L'actuel Bangladesh et le présent Pakistan constituent une entité politique aux segments distants de 1 600 kilomètres. Au Pakistan comme en Inde, les tensions entre hindous (83% de la population dans l'Union indienne, 7% au Pakistan) et musulmans (10% de la population dans l'Union) ont produit un durcissement et une homogénéisation importante des pratiques et référents religieux. C'est un processus inégal et inachevé mais les grandes confessions se sont politisées. Les massacres qui ont marqué le demi-siècle écoulé puis le traumatisme que de nombreux hindous appelleront la « vivisection de la mère patrie », la Partition, ont exacerbé les polarisations et les haines. C'est pour conjurer le déchirement social et national que le communautarisme a propulsé sur la scène, en tenant compte du fait que les communautés et les États issus de la Partition sont là pour durer, que les constitutionnels ont rédigé le texte.
- 7 Tout Indien naît dans une communauté d'intermariage et de rang qui s'insère dans les ensembles confessionnels plus larges. Ce sont les *jati* (castes) hindoues et d'autres sous-ensembles². Des liens de sang créés et valorisés (endogamie, lignages, etc...), le rang social, le métier, la culture, l'identité passent par ces collectifs. Le communautarisme est une tentative pour les standardiser et constituer des blocs dans le champ politique et celui de la reconnaissance sociale. La naissance détermine la croyance. Le droit à changer de croyance, plus que celui de s'en passer, est de moins en moins admis. La colonisation a accéléré et modifié des processus anciens. Les référents identitaires du religieux et les cadres religieux de l'identité se durcissent et se massifient comme cela arrivera, dans d'autres cadres mais avec quelque chose de comparable, au Liban ou en Yougoslavie, comme cela s'intensifie en Afrique³. Sur ce plan le droit constitutionnel constate. Il n'intervient pas. Il n'en a pas les moyens. Les mariages civils sont des curiosités rares. En 1991 et 2001, moins d'un habitant sur dix mille n'a pas rempli la case concernant l'appartenance religieuse dans le recensement décennal⁴. Rationalistes ou athées, bien moins rares qu'on ne le pense, sont insérés dans des communautés. La croyance est un fondement des confessions. Ce n'est pas le principe de leur globalisation et de leur unification. Ce dernier semble plutôt relever des pratiques nationalistes.

Ambiguïtés laïcisantes

- 8 Les institutions indiennes ne se résument pas à une constitution remarquable. Elles ont été mises en place par des élites aisées de haute caste et le Parti du congrès, la tendance centriste du Mouvement national⁵. Le parti a dominé les assemblées et le système politique jusqu'aux années 1990. D'abord dirigé par des brahmanes, des *banya* (couches commerçantes, industriels) de la plaine du Gange et de l'Ouest et des minorités de riches parsi, sikh et chrétiens, il ne s'est pas singularisé en souscrivant à l'idéologie du développement par l'État et la substitution des importations, intitulée « socialisme » à partir de la moitié des années 1950. Cette stratégie économique, impliquant l'immobilisation relative des rapports de forces sociales, était plébiscitée par les milieux d'affaires locaux et la Banque mondiale. Dominant, le Parti du congrès n'a jamais été hégémonique comme l'ont été les partis communistes du bloc de l'Est. Le Parti du congrès

n'a jamais atteint la majorité absolue des suffrages. Des forces socialistes (Bihar), communistes (Est et Sud-ouest, Mumbai), agrariennes (Nord) puis, rapidement, régionalistes, ont rendu sa prééminence relative, sauf durant les années de régime d'exception de 1975-1977⁶. Il existe tout de même une culture du congressisme, faite de paternalisme, d'idéologie progressiste vague et de compromis. La promotion du « sécularisme » relève des trois domaines. Après 1970, pour contrer l'opposition, le parti de Nehru et Indira Gandhi a mis l'accent sur les rhétoriques socialisantes, le populisme et le discours d'« harmonie intercommunautaire », une manière de populariser la politique séculariste.

- 9 Le soutien des minorités occupe une grande place dans les stratégies de pouvoir du congressisme des années 1950-1985. Il s'agit d'abord des musulmans, dépourvus de chefs d'envergure et de partis puissants⁷. Le parti intronise quelques représentants attirés, usant puis abusant de son pouvoir de protéger cet ensemble communautaire des violences. Le chantage fait partie des arguments politiques implicites. Plus tard il devient explicite. La seconde minorité est le conglomerat des plus basses castes. Cet ensemble de plus de 1 000 *jati*⁸ fut d'abord « inventé » et délimité par les recensements de la puissance occupante (1872) et le discours missionnaire chrétien. Les mouvements sociaux de ces milieux dont Ambedkar est, avant 1984, le plus éminent représentant, ajoutent leur note, favorable à l'unité nationale, plutôt distante du christianisme, depuis la fin du XIX^e siècle. Durant trois décennies la force politique des ex-intouchables du Nord et du Centre, foyers des plus fortes concentrations, est canalisée par quelques personnalités, comme J. Ram. Dans l'Ouest, berceau historique de l'affirmation du mouvement des hindous de bas statut, l'alliance inégale du Parti du congrès et du Parti républicain, créé par Ambedkar juste avant sa mort, en décembre 1956, assume la même fonction. Les aborigènes (*adivasi*) sont aussi placés sous tutelle. Les autres minorités, aisées et très localisées, ne sont pas au centre de la problématique électorale.
- 10 Un des résultats de cette alliance inégale est la négation des principes « séculaires ». Placé face à des urgences, soumis aux manipulations de notables de moins en moins regardants, le Parti du congrès multiplie les concessions favorisant les minorités, comme le droit de gérer leurs institutions sans contrôle de l'État – qui subventionne fortement ou fournit toute l'infrastructure – et, surtout, d'user de droits et de codes familiaux contredisant la Constitution. Cette dernière interdit la polygamie alors que la *charia* est source de droit. L'article 44 prévoit la mise en place d'un code civil uniforme. Son application est entravée par un front des minorités, des notables du Parti du congrès et des organisations de gauche. Le Bureau d'application de la *charia* devient la première instance de la communauté musulmane de l'Inde. Un bel exemple de reculade du parti de Nehru face aux exigences religieuses d'une minorité est l'affaire Shah Bano (1985-1986). Rajiv Gandhi fait amender la Constitution parce qu'une affaire de divorce a conduit un juge d'Indore (Ouest) à ordonner le paiement d'une pension. Les manifestations de musulmans agités par les prêches du clergé conservateur montrent qu'un groupe communautarisé pèse plus que les principes. Trois mois plus tard R. Gandhi est « obligé » de faire des concessions aux hindous radicalisés. Il fait ouvrir la mosquée contestée d'Ayodhya.
- 11 Les affaires de la « majorité » sont traitées différemment. Les hindous sont contraints de se réformer tout en subissant une tutelle pesante. Les pratiques hindoues deviennent affaires d'État. De 1949 à 1956, le droit hindou est revu et unifié par l'Assemblée nationale⁹. Les temples hindous de plusieurs régions sont contrôlés par les institutions étatiques. Les établissements éducatifs ou religieux hindous sont tenus de rendre des comptes. La

polygamie est interdite aux hindous, ainsi que la pratique de la dot¹⁰ ou la réléation des veuves de haut statut rituel. Les lois sur l'héritage introduisent des principes égalitaires. Tout ceci est formel. L'absence d'état civil aidant, les pratiques les plus diverses continuent d'avoir cours. Les mariages arrangés, bases du communautarisme et du « castisme », la mise en avant d'identités de caste (*jati*) durcies et offensives, persistent à constituer la tendance quand leurs modes ne se durcissent pas. De nombreux hindous se sentent pourtant infériorisés.

- 12 Cette situation a poussé des mouvements qui forment le cœur de l'hindouisme militant, notamment les sections réformées et modernistes, à se déclarer « non hindous » afin de bénéficier d'avantages fiscaux et d'un relâchement des contrôles. Ils ont acquis, au bout de longs procès, l'autonomie et les moyens permis aux minorités. Le sentiment de faiblesse hindou s'en trouve aggravé. Sur le plan régional, les assemblées dominées par des notables conservateurs, « congressistes » et autres, agissent comme si les affaires hindoues étaient les leurs tout en multipliant les pratiques manipulatoires. Sur ce plan, dont l'importance ne va faire que croître dans la vie de l'Union, les minorités paraissent avoir été – et demeurent – favorisées dans la mesure où leur expression est limitée.
- 13 La politique des quotas, instituée en 1950 au niveau fédéral, plus ancienne d'un demi-siècle sur le plan local (Galanter, 1984), a été un instrument, central et régional, de contrôle des minorités hindoues. Elle veut abolir les séquelles de la hiérarchie sociale sacralisée, propre à l'hindouisme. Elle vise à favoriser des collectifs sur les plans politique, économique et éducatif (bourses, postes « réservés », facilités de logement). Elle introduit une dimension sociale dans la construction indienne de *secularism*. Sur la base de pourcentages établis lors du recensement décennal, les avantages nationaux sont attribués, en 1950, aux membres des plus basses castes (*scheduled castes*, actuellement 15%) et des autochtones (*scheduled tribes*, actuellement 8%). La discrimination positive de l'État central vise seulement des hindous pauvres, de bas statut ou excentrés (des pratiques, des centres de pouvoirs). Ceux qui se sont convertis au christianisme, au bouddhisme ou à l'islam n'en bénéficient pas jusqu'aux années 1990. L'un des buts des congressistes est de stopper les conversions. C'est un enjeu particulier pour des laïques. L'action affirmative s'incarne en outre dans une perspective de rachat des fautes commises dans le passé par les élites hindoues contre les hindous de milieux « déprimés » (*depressed*). Cette préoccupation gandhienne, nettement religieuse mais chrétienne, fut populaire jusqu'aux années 1970 dans le réseau dense de cadres politiques locaux, base du fonctionnement démocratique. Les quotas favorisent des personnes mais concernent des *jati* (castes) entières dont le regroupement est supposé faire des « classes ». Cette logique fabrique aussi des communautarismes. Le système n'était pas fait pour durer¹¹. Il semble devoir se prolonger longtemps malgré sa remise en question violente en 1990, lors de l'extension des quotas à d'autres groupes (paysans et artisans). Le secteur privé n'étant pas concerné par ces mesures, les nouveaux communautarismes n'affectent que l'État. Le débat de l'extension au privé vient d'être ouvert, en 2004, par les nationalistes hindous.
- 14 Reprenons quelques phénomènes qui se sont produits depuis 1980, date qui clôt, en plusieurs domaines, le consensus paternaliste, en centrant le propos sur la question scolaire. La présentation a déjà permis de montrer dans quel cadre les problèmes d'enseignement se sont trouvés relativisés par rapport à d'autres problématiques de pouvoir ou symboliques. Cela ne veut pas dire qu'ils sont secondaires.

La minorité chrétienne et le formatage des élites

- 15 L'imposition de l'anglais comme langue officielle prend place en 1835. Il s'agit, pour un pouvoir récent et localisé, qui émerge d'un demi-siècle de prédatons dans une ambiance de régression culturelle des indigènes, de fournir l'administration en cadres de bas niveau. L'Inde n'est pas une colonie de peuplement. Le nombre des expatriés britanniques est minuscule. Au début, parmi les 5% de personnes alphabétisées susceptibles de fournir des candidats, l'idée de travailler dans un bureau suivant des horaires fixes fait horreur. Il faudra la paupérisation liée au premier ultralibéralisme (1830-1947) combinée à l'influence des écoles de missionnaires pour que devenir un *babu* (rond de cuir) soit valorisé. Le modèle que le colonisateur, puis Gandhi et Nehru, pour d'autres raisons mais en référence au même cadre éducatif, transmettront est la « petite honorabilité ». Des missionnaires et des laïques chrétiens (catholiques, anglicans, baptistes, presbytériens et autres) ouvrent des écoles et des collèges (premier degré universitaire). Le médium est l'anglais. L'alphabétisation de masse est hors de propos.
- 16 L'enseignement délivré dans les écoles chrétiennes des années 1850-1900 ne transmet pas seulement des savoirs. Il construit des relations. Il permet d'acquérir des manières. Cet enseignement est onéreux. Il demeure abordable pour la petite notabilité urbaine et les membres de professions libérales qui vont constituer les relais des nouveaux maîtres puis les cadres du mouvement national¹². Il veut, selon les mots de l'administrateur Mac Aulay en 1835, « fabriquer des Indiens avec un cerveau anglais (*british*¹³) » mais aussi, quand les tentatives de conversion ne sont pas de mise, à socialiser des hindous avec un cerveau christianisé. A l'indépendance la majorité des administrateurs, militaires et industriels, une proportion écrasante des professions libérales, une grande partie des syndicalistes et des hommes politiques, sont passés par le moule des écoles chrétiennes. L'actuel président du Pakistan, P. Musharraf et Lal Krishna Advani, numéro deux du BJP¹⁴, ont étudié dans le même collège à Karachi. Cette captation des savoirs et ce contrôle des affects des élites pratiqués par les maîtres d'école chrétiens est présente dans d'autres univers coloniaux. Elle a quelque chose d'exemplaire en Inde puisqu'elle s'est renforcée après l'indépendance pour devenir un axe essentiel de pratiques qualifiées de laïques.
- 17 Depuis l'indépendance, avec la mise en place de nombreuses écoles d'État et municipales, les enseignants chrétiens se sont spécialisés dans le haut de gamme, ciblant les cadres et les professions nouvelles. Les instituts de formation professionnelle, les écoles d'ingénieurs et les préparatoires aux professions administratives, médicales et commerciales se sont multipliées. L'enseignement est de type autoritaire, parfois très daté, mais il paraît, dans le contexte, efficace. Presque toutes les institutions d'enseignement, hormis les institutions musulmanes ou hindoues formant des religieux (et encore), s'inspirent des *convent schools* chrétiennes. Les écoles chrétiennes d'élite exigent un droit d'inscription variant de 20 à 250 salaires ouvriers mensuels puis des frais de scolarité équivalant deux à dix fois ce salaire, enfin des « contributions » aux fêtes scolaires, évidemment chrétiennes. On ne vise plus la petite honorabilité mais l'opulence, l'éducation étant un investissement à rentabiliser. Des écoles moins chères fournissent prestations et relations moins recherchées. Les écoles chrétiennes ne constituent pas un bloc. L'ensemble des Églises et institutions enseignantes font cependant front sur deux thèmes : la défense du statu quo en matière de *secularism* et l'opposition aux lois interdisant les conversions. Le compromis laïque actuel permet à des institutions dont les

comptes ne sont pas supervisés d'accumuler des revenus énormes non soumis à l'impôt. Elles bénéficient en outre d'importantes subventions gouvernementales. Avec les collèges de jésuites, l'Église catholique est très probablement l'institution la plus fortunée du sous-continent.

- 18 En matière de tenues des élèves, l'imposition d'uniformes est générale. La couleur peut varier en fonction de la communauté, ce qui ne gêne personne. Il s'agit de tenues dites « anglaises » (jupe longue et chemisier, short, chemisette). Suite à la domination coloniale, les élèves sont donc extériorisés du contexte culturel local¹⁵. Les enfants semblent habillés par le catalogue de La Redoute, version anglo-saxonne des années 1950. Cette déculturation de masse est exclue du champ des polémiques sur la laïcité. Elle illustre la nature postcoloniale de cette dernière mais elle incarne aussi une manière de consensus entre les notables, les élites subalternes et les élites nationales. Le surclassement des manières anglaises, victoriennes et postvictoriennes, le déclassement des façons hindoues et musulmanes portent des violences. Elles sont exprimées ailleurs, dans les champs usuels de l'affrontement communautaire. La rue, les lieux de culte et les marchés sont secoués par les tensions, pas l'école. Les contenus des livres de classe ne sont pas sérieusement surveillés. En instillant une dose raisonnable de nationalisme, dit laïc, en surenchérissant parfois, les établissements catholiques et protestants se démarquent des écoles musulmanes que la rumeur publique accuse de vivre de l'argent saoudien. Des symboles religieux chrétiens sont présents dans les cours et salles de classe. La pression pour inciter les non-chrétiens à assister aux messes et à l'endoctrinement religieux est variable mais notable. Vu la saturation de symboles confessionnels qui caractérise l'espace public, surtout dans sa partie populaire, les crucifix et madones ne font pas partie des choses reprochées à l'enseignement chrétien.
- 19 L'État indien est désarmé face au pompage de ses ressources¹⁶ par des écoles religieuses qui assurent, malgré ce travers, une formation de haut niveau dont les institutions d'État ne se montrent pas souvent capables. Des groupes de pression d'anciens élèves sont actifs dans tous les ministères et les commissions gouvernementales. Les Églises chrétiennes disposent de moyens énormes dans la presse. Les chrétiens prétendent, avec une discrétion variable, que le caractère « universel » (catholique) de leur foi et leur « modernité » font qu'ils incarnent la laïcité. Leur caractère minoritaire les pousse à être vigilants en matière de respect des droits communautaires. Leur prétention à l'universalisme est contrée depuis un siècle par des représentants de l'hindouisme. Elles n'ont jamais été acceptées par ceux de l'islam.

Les dalit et l'éducation

- 20 Les *dalit*, regroupement statistique puis politique des basses castes hindoues (Dirk, 2001), ne constituent un ensemble que depuis la fin du XIX^e siècle. Organisé en centaines de *jati* (groupes de statut endogames) très souvent concurrentes et parfois antagonistes, l'ensemble des basses castes (*anusuchit jati*, *scheduled castes*¹⁷) a mis des décennies avant de constituer des groupes de pression efficaces. Avec la création, à Delhi en 1984, du *Bahujan Samaj Party* (Parti des masses), le mouvement *dalit* est devenu un acteur politique important, porté par trois fois aux commandes de la province d'Uttar Pradesh, la plus peuplée du pays.

- 21 L'avènement d'une conscience *dalit* est lié aux préoccupations éducatives. Le fondateur historique du mouvement, J. Phule, n'était pas membre de basses castes intouchables mais *mali* (castes inférieures « touchables »), né dans une famille aisée de l'Ouest qui l'envoya dans une école de missionnaires. Il ne renia pas l'hindouisme ou l'histoire indienne mais il insista sur l'injustice des brahmanes, minorité qui se réservait l'accès aux livres. Phule fonda son « Organisation d'éveil » (*Satyashodak Samaj*) en 1873, après avoir créé des écoles pour les intouchables et les filles de toutes origines. Il ne fut pas entravé dans ses efforts mais son action ou celle de Shahu Maharaj, *raja* de Kolhapur qui créa aussi des écoles et institua des quotas pour les basses castes dans son administration dès 1902, ne purent révolutionner la condition des basses castes sur le plan éducatif. C'est à Ambedkar, l'homme de la Constitution, que revint le rôle d'intéresser les basses castes à la scolarisation. Il donna l'exemple. Il fut l'un des hommes les plus instruits de son temps mais ses diplômes étaient anglais et américain. Son maître slogan : « éduquer, agiter, organiser » place au premier plan le devoir d'apprendre. Il en fait le fondement de l'action politique et de la transformation sociale. Ce n'est pourtant qu'après sa mort, quand le système des quotas a commencé à propulser vers des postes de responsabilité une élite intouchable instruite, au milieu des années 1960, que se sont développés chez les ex-intouchables des modes particuliers de considérer l'école et l'enseignement.
- 22 Les ex-intouchables et la majorité des ruraux ne peuvent compter que sur l'école publique. Elle n'est ni laïque « à la française », nous l'avons remarqué, ni surtout obligatoire. Les taux de fréquentation au bout de quatre ans de scolarité varient de 30% (Bihar) à 100% dans le Kerala. Cet État du Sud est le seul à prétendre avoir atteint l'alphabétisation totale. C'est aussi le seul qui ait précocement défini cette situation comme un but. Le peu d'attention accordé par les autorités à l'enseignement public contraste avec l'élitisme du système indien¹⁸. Les pourcentages d'abandon scolaire sont plus importants parmi les *jati* d'ex-intouchables. Le manque de soutien scolaire, avec l'alcoolisme, la malnutrition, le travail des enfants et de mauvaises conditions de logement sont derrière les scolarisations ratées de membres de très basses castes.
- 23 Les taux de réussites scolaires varient selon les *jati* ex-intouchables. Au Maharashtra, les membres de la caste d'Ambedkar (*mahar*) ont suivi plus tôt que les autres le chemin de l'école. Une partie du message du chef charismatique fut intériorisée, comme acquis historique avant de devenir idiosyncrasie collective de caste. Durant les années 1950 et 1960, quand le rêve du progrès indéfini pour tous était une idéologie prestigieuse, l'ensemble des paysans et artisans mal alphabétisés ou analphabètes ont cru à la scolarisation. Le gouvernement affirmait qu'il ne manquait au pays que le savoir pour sortir de la pauvreté. Chez des groupes urbanisés comme les ouvriers du textile de Mumbai (de *jati* moyenne ou basse), l'effort scolaire a été intense. Les balayeurs et petits employés *mahar*, bien plus pauvres, ont tenté d'émuler les autres couches populaires.
- 24 La différenciation d'une *jati* par la valorisation de l'instruction, la référence à Ambedkar et l'introduction du néobouddhisme, s'est reproduite durant les années 1960 avec les *jatav* (artisans) d'Agra, dans le Nord. Jusqu'aux années 1980 les autres *jati* pauvres et de bas statut rituel des régions Nord et Ouest semblaient peu mobiles quand elles ne voyaient pas leur condition se dégrader. A cette époque une quantité notable de *mahar* et *jatav* sont devenus instituteurs, métier le plus prestigieux qui soit à leurs yeux.
- 25 Dans les écoles publiques indiennes, hormis le manque de matériel et la mauvaise formation des enseignants, les problèmes d'accès au savoir des membres de basses castes ne provenaient pas tant de l'institution que des autres élèves. Une forte minorité ou la

majorité des instituteurs étaient brahmanes à l'indépendance et durant les deux décennies suivantes. Certains avaient des préjugés mais beaucoup croyaient aux Lumières, à l'émancipation de tous et au socialisme. Leur rôle a été secondaire dans le processus d'exclusion scolaire des minorités. L'esprit de caste s'apprend dès le berceau. Il s'épanouit dans les groupes, donc dans les classes. Lorsqu'une caste dominante (*patel, ahir, jat, maratha, yadav*, etc.) formait les deux tiers des élèves dans des conditions de surpeuplement cruelles, ce qui constitua un cas très courant, la tentation était forte, pour les élèves qui agissaient de même au village, d'utiliser les membres de groupes de bas statut comme domestiques et souffre-douleur ou, si la place manquait vraiment, de les expulser. C'est pour cette raison – entre autres – qu'Ambedkar avait appelé les ex-intouchables à rejoindre les villes afin d'y former des communautés importantes, disposant, au sein de l'école publique et des autres institutions d'État, de bastions communautaires. Cela pose le cadre et les limites de la laïcité ambedkariste. L'irruption des instituteurs intouchables a bouleversé la donne dans les écoles primaires d'État. Les nouveaux venus ont pris leur travail à cœur. L'image du « bon maître *mahar* – ou *jatav* ou *chamar* – », impensable il y a cinquante ans, s'est peu à peu répandue dans les campagnes de l'Ouest, puis du Nord du pays.

- 26 La manière dont une *jati* s'est emparée ou non des possibilités offertes par le système de quotas, fonde des différences qui ne concernent pas seulement l'école publique. Les quotas ont favorisé les *jati* nombreuses pourvues de représentants politiques actifs. Des *mahar* et des *chamar* (énorme groupe de basses castes du Nord et du Centre dont les *jatav* font partie) sont devenus ingénieurs, professeurs, hauts administrateurs, ainsi que députés et conseillers municipaux. Dans le Nord et le Centre, où existe la plus grande concentration de membres de basses castes, seules certaines *jati* de *chamar* (*kuril, ravidasi* à côté des *jatav*) se sont investies dans les possibilités offertes par les quotas. Des groupes importants comme les *valmiki*, les *sonker*, les *dusadh*, les *satnami* et une grande partie des *chamar*, sont restés globalement à l'écart. Des réformistes religieux hindous ont participé au mouvement initial. Quand des directeurs d'école et des ministres de l'éducation venus des basses castes ont commencé à s'affirmer, la situation de l'école a encore évolué en faveur des écoliers des milieux de bas statut.
- 27 Il y eut des propos violents sur le parti pris de « castisme » des instituteurs, brahmanes ou autres, mais la neutralité scolaire n'est pas venue au centre des préoccupations. L'investissement d'une partie des écoles par les instituteurs *dalit* a induit des transformations notables. Les petits riches de haute caste sont partis vers des écoles privées. Durant les années 1980, ces instituteurs et les autres fonctionnaires de basses castes ont milité, parfois avec acharnement, pour que les enfants de leurs milieux suivent les cours. Ils ont organisé du soutien scolaire. Des enseignants indépendants issus de ces milieux ont fondé des écoles dans des villages reculés, mal déservis par des instituteurs absentéistes. S'il faut les payer, les tarifs sont abordables. La passion de l'école, capable d'élever le statut, de mener vers le « travail de bureau propre »¹⁹ et de garantir la sécurité familiale avec un emploi que l'on espère héréditaire, n'a pas fini de bouleverser les milieux de basses castes malgré le développement du chômage des diplômés, qui n'épargne que les possesseurs de savoirs rares et en demande.
- 28 L'école n'a pas été laïcisée mais démocratisée. Cette démocratisation est passée par une communautarisation de la caste (*jati*). La tendance à l'homogénéisation, à l'affirmation et à la fermeture des basses castes est inégale mais partout sensible. A la fin des années 1980, le milieu politique *dalit* en a pris acte. La *jati*, communauté du nom et du ressenti

collectifs, distancée des préoccupations hiérarchiques, a cessé d'être traitée de rebut du passé, promis à l'annihilation comme le voulait Ambedkar²⁰. C'est parce que l'on appartenait à des *jati*, qu'elles avaient servi de cadres et de protection aux premiers réseaux *dalit*, que la condition de l'ensemble s'élevait. Les *dalit* les plus instruits de l'Ouest se sont intéressés au néobouddhisme en même temps qu'ils ont découvert Ambedkar. L'architecte de la Constitution a étudié l'histoire et la doctrine du bouddhisme durant les années 1930. Ce laïque était passionné par les questions religieuses²¹. Malgré son soutien à des thèses utilitaristes en la matière, il lui fallut un demi-siècle pour se convaincre que seul un changement de religion saurait changer les *dalit*. L'introduction du bouddhisme lui permettait de ne pas quitter l'ensemble historique hindou. Elle devait pourtant entraîner une rupture capable de changer les mentalités d'asservis, les mœurs de dominés.

- 29 Les néobouddhistes des années 1950 se sont trouvés forcés d'inventer des rituels et de susciter une foi à partir de rien, malgré la venue de bonzes cinghalais. Le bouddhisme a été reconnu comme confession séparée par les autorités qui ont accordé les facilités usuelles pour les minorités aux organisations bouddhistes, excluant par ailleurs les personnes ayant changé de religion du bénéfice des quotas. Cette situation explique partiellement la lenteur initiale de progression du changement de religion, les autres raisons étant l'attachement aux symboliques hindoues et la marginalisation des femmes dans la nouvelle religion laïque. Le mouvement a débuté parmi des fonctionnaires, à côté de travailleurs qualifiés comme les *jatav*. La représentation d'Ambedkar s'est transformée en culte à partir des années 1960 mais c'est trente ans plus tard que la nouvelle religion a pris de l'extension. Les partis de basses castes parvenant au gouvernement dans le cadre de coalitions, des milliers de statues du dirigeant spirituel des intouchables ont été installées dans les lieux publics, les places et les croisements, l'espace entier devenant le support de la symbolique. Ambedkar a été traité comme un *guru* (maître spirituel), ce qu'exprime son titre de *Babasaheb*. Il a été perçu comme une *murti* hindoue (représentation divine), cette position permettant la reconduction de pratiques antérieures. Il est perçu enfin comme une incarnation du bouddha, sujette à cultes nouveaux. L'espace scolaire n'a pas été visé en priorité ce qui confirmerait le caractère secondaire d'enjeux à ce niveau.
- 30 En revanche, le nom des institutions et des lieux est devenu un thème central de l'affirmation communautaire et religieuse. La clé de cette polarisation est sans doute la perception des contradictions sous forme d'enjeux de statut. Changer le nom d'une école, c'est élever Ambedkar et les *dalit*. Au Maharashtra, dès 1978, la première polémique scolaire identitaire a éclaté autour de l'université du Marathvada à Aurangabad, dans l'intérieur²². Les militants *dalit* voulait la renommer Ambedkar. Cela a été fait après seize ans de manifestations, deux vagues de pogromes, des suicides et la volte-face du parti nationaliste hindou BJP, qui a cessé de critiquer le grand homme. En Uttar Pradesh, plusieurs universités et *districts* (départements) ont changé de nom au profit d'Ambedkar et de personnalités *dalit*.
- 31 Cette évolution met en scène une démocratisation de l'école prenant place par le biais de la caste, grâce à la quasi-déification d'un personnage historique, suite à l'intrusion d'une religion politique et identitaire. Ces traits la rendent compréhensible par les gens ordinaires. Les cadres supérieurs du mouvement *dalit*, trop rationalistes, sont peu intéressés par les parcours spirituels du bouddhisme. Les plus convaincus sont des cadres intermédiaires, qui trouvent dans la pratique religieuse des occasions de s'affirmer. Les

militants de base associent comme ils peuvent l'hindouité (*infra*) qui les imbibe, quelques préceptes bouddhiques et des citations d'Ambedkar. Les milieux populaires voient dans le docteur Ambedkar, un moyen d'intervenir sur l'espace public au travers de pratiques concrètes qui leur sont familières (petits sanctuaires, statues, nom). C'est en fondant de nouvelles communautés, des identités armées, avec leurs institutions, leurs symboles et leurs limites que se transforment les écoles du pays, sans qu'il soit possible de dire si le changement s'effectue pour ou contre la laïcité. Ce n'est peut-être pas le problème.

Nationalisme hindou, sol sacré et secularism inné de la culture

- 32 Le réformisme hindou est aussi vieux que l'agrégation, toujours relative et mise en cause, des hindous en ensemble reconnu comme tel, sans doute vers l'an mil avec le développement massif de la religion de dévotion personnalisée ou *bhakti*. Il est tentant de faire remonter le sentiment de communauté hindoue à l'époque du bouddhisme et du jaïnisme, il y a plus de 2 500 ans. Plus récemment les incursions massives (XI^e, XIII^e, XVIII^e siècles) de troupes musulmanes ou la naissance du sikhisme (XV^e-XVIII^e siècles) constituent des jalons visibles de la construction communautaire. Ce ne sont pas ces vagues de réformes, d'invention de soi et de réflexion, pour fondatrices qu'elles soient, qui se sont occupées de la question scolaire telle qu'elle se déploie aujourd'hui. Le réformisme hindou est né du choc colonial (Ferro, 2003). Les premiers réformistes ont été des bengali de haute caste évoluant au contact des missions protestantes et anglicanes de Calcutta. La scolarisation en anglais avait transformé leur perception du monde. Ils se sentaient supérieurs à leurs coreligionnaires. Ils ne voulaient pas quitter l'hindouisme. Ils cherchèrent à l'adapter.
- 33 Au regard des exigences des modernistes de l'époque, Anglais, Écossais, chrétiens baptistes, presbytériens, anglicans ou francs-maçons, il y avait à faire. Les réformistes s'occupèrent de savoirs scientifiques avant de porter leur attention vers l'éducation des femmes, les mariages d'enfants, le sort des veuves de haute caste ou la polygamie. Les impératifs d'ordre et les intérêts mercantiles dévorèrent les volontés émancipatrices des premiers missionnaires pendant que *l'intelligentsia* indienne s'anglicisait. Le mouvement de réforme hindoue resta localisé et minoritaire tant qu'il demeura dans le cadre posé par les *saheb*²³, maîtres du pays et maîtres d'école, sans aborder la question nationale. Cette dernière surgit durant les années 1860 à 1880, après l'échec de la révolte de 1857. En 1875, la création de l'Arya Samaj par le *svami* Dayanand Sarasvati, voulut poser la transformation sociale et la préservation culturelle sur un socle solide. Sarasvati basa son action sur la valorisation d'une civilisation védique supérieure ancienne, dont le pays n'aurait connu, en 1875, qu'une forme dégradée. Il mit en valeur le sanskrit, élevé à la dignité du grec des Européens, l'associant aux sciences de pointe de son époque, sans oublier de souligner l'apport des Indiens à la connaissance de soi et à la spiritualité. Projet identitaire et visée éducative allaient de pair. Au même moment, au Bengale, des littérateurs inspirés par les idéologies nationalistes révolutionnaires²⁴ révisaient leur patrimoine culturel au profit d'une lecture émancipatrice et hindoue de leur présent. Les journaux étendaient leur lectorat dans les grands idiomes²⁵. Lire devint un devoir patriotique, l'enseignement une cause.

- 34 Les premières écoles du mouvement national, qu'il se déclare hindou ou se prétende neutre, sont antérieures à la création du Congrès national (né en 1885, devenu militant près de 20 ans plus tard) et des Assemblées hindoues (1909-1915) prémisses organisés du nationalisme hindou. Elles datent de la fin du XIX^e siècle. La première école supérieure DAV (*Dayanand Anglo-Vedic*) du réseau de l'Arya Samaj fut créée à Lahore en 1883 avec le soutien de notables de toutes confessions. Plusieurs milliers d'écoles secondaires et de collèges pré-universitaires sont rattachés présentement à ce courant qui a démontré sa vivacité. Durant ses débuts, jusqu'à l'indépendance, le nationalisme hindou ne se préoccupa pas de laïcité scolaire. Les Britanniques ne la connaissaient pas. Toutes leurs écoles et universités dépendaient d'une confession protestante ou anglicane. Ce n'est qu'en 1928 que l'État britannique a entamé sa distanciation vis-à-vis de l'anglicanisme, religion d'État, pour ouvrir la fonction publique aux... catholiques. De nombreux sikhs et musulmans ont fréquenté les collèges DAV. Ces derniers visaient à constituer un réservoir de cadres capables de remplacer les administrateurs britanniques en usant de leurs méthodes. Ils développèrent parallèlement un culte de l'Inde unie. Une partie de l'enseignement se référait au yoga de la puissance (*shaktiyog*), pour reprendre l'expression du penseur Vivekanand (1862-1902), qui militait, dans l'Est de l'Empire à la fin du XIX^e siècle, pour des objectifs très proches. Il fonda, en 1892 la mission de Ramakrishna, bientôt pourvue d'institutions d'enseignement capables de rivaliser avec les missionnaires sur leur terrain privilégié.
- 35 Le mouvement de pensée qui accompagna l'essor des écoles nationalistes hindoues a opéré par appropriation, translation et permutation. Des réalisations valorisées de la « modernité anglaise », les paquebots, les trains, la cartographie, les usines et les canons, devaient être copiés ou assimilés sans introduire de débats culturels et identitaires. Cela mena, en 1911, à l'ouverture de la première usine sidérurgique indienne, par le parsi Tata²⁶.
- 36 Au contraire des sciences de l'ingénieur, l'histoire devint un champ de bataille idéologique où le nationalisme de toutes nuances déployait ses arguments. Il fut argué que des Indiens avaient découvert, outre le droit, la justice, les villes et les usages de la canne à sucre²⁷, les mathématiques, l'astrologie et les navires au long cours. Plus tard ce furent les fusées, la théorie de la relativité et les rayons laser. Il est oiseux de classer ces discours au regard des catégories laïques. Le livre de H. Sharma, publié en 1924 sous le titre *Hindu Superiority*, est une compilation fascinante de cette opération de durcissement identitaire, communautaire, nationale, enkystée dans des références religieuses et civilisationnelles « anglo-hindoues », qui persiste à impressionner un grand nombre d'Indiens cultivés. L'idée de décadence, auparavant infligée par les Britanniques à leurs sujets indiens, devint l'explication rationnelle d'un état passager de faiblesse. L'invoquer suggérerait un remède, le retour aux sources, mais les origines étaient hindoues. Si l'immense majorité des hindous, dont de nombreux prêtres brahmanes²⁸ et autres religieux, ne connaissaient rien des *Veda*²⁹, la plupart les respectaient ou les associaient à un ensemble sacralisé. Les fondateurs de l'Arya Samaj refusaient les castes (*jati*), prétendant qu'elles venaient d'influences extérieures. Le thème aryen, à connotation racisante autant que philologique, avait été introduit par des Britanniques et, surtout, des orientalistes français et allemands. Les promoteurs des DAV n'avaient qu'à ajouter que les Aryens, créateurs du vedantisme, étaient les peuples les plus avancés de leur temps et les créateurs de l'indianité : il fallait s'inspirer de leur culture et de leur langue pour retrouver la créativité et la force. Les Britanniques étaient distants vis-à-vis des théories

vantant l'Inde ancienne. Ils ne se servirent de l'aryanisme que pour diviser la population. Ce fut le cas avec la « théorie des races martiales », qui associa les sikhs du Penjab aux guerriers scythes afin de leur attribuer un traitement préférentiel. L'enseignement des DAV voulait retourner à l'avantage des hindous éduqués, plutôt de haute caste, une théorie raciale considérée alors comme indépassablement « moderne ».

- 37 Ces inflexions ne pouvaient que froisser les musulmans de l'aristocratie plus ou moins déchu des milieux cultivés, seuls concernés par un projet éducatif de haut niveau. Ils avaient pourtant pris les devants sur deux fronts. La création, en 1864, des écoles de formation de cadres religieux de Deoband et celle, en 1875, du collège universitaire d'Aligarh ont précédé les efforts nationalistes hindous. Après une décennie de collaborations ponctuelles, les relations entre les institutions éducatives de l'Arya Samaj et les notables musulmans ont commencé à se dégrader. Une vague d'émeutes intercommunautaires secoua l'ensemble du Nord durant les années 1890. Les relations se sont détériorées jusqu'à provoquer des assassinats durant les années 1920 puis des destructions de bâtiments et des meurtres en masse d'enseignants durant la Partition.
- 38 Avant ce traumatisme, les musulmans n'ont jamais reproché à l'Arya Samaj d'être « antilaïque », quelle que soit l'acception du terme. Il n'existait pas d'auditoire pour ce genre de propos. Le mouvement n'avait pas demandé aux élèves de changer de croyance. L'idée de « supériorité hindoue » se basait sur une perception de la science et de l'enseignement comme des éléments neutres et indépassables. Les controverses musulmanes furent menées au nom des intérêts et statuts musulmans, en exprimant un mépris ancien mêlé de peurs nouvelles à l'encontre des « adorateurs d'idoles » hindous, réformés ou non (l'Arya Samaj refuse de représenter le divin). Des hindous dangereusement organisés semblaient capables de concurrencer les Britanniques, donc de mettre en péril les élites musulmanes. Le développement de l'Arya Samaj et de ses écoles a beaucoup fait pour durcir et accentuer le sentiment musulman, impulsé par des rentiers puis par les modernistes formés à Aligarh, d'être différents.
- 39 *Hindutva* est un concept développé en 1924 par un brahmane au passé de révolutionnaire nationaliste, assez conséquent pour s'être retrouvé au bagne des îles Andaman. Les milieux de proscrits sont propices aux extrémismes. Vers 1920, Savarkar abandonne l'idée d'union hindo-musulmane soutenue dans sa jeunesse. En 1923, des milliers de conversions forcées d'hindous à l'islam bouleversent la péninsule. Des affrontements suivent. *Hindutva* – c'est aussi le nom d'un texte – ne nous intéresserait plus s'il n'était sous-jacent au sentiment de laïcité mis aujourd'hui en avant par les sections militantes du nationalisme hindou. V. D. Savarkar (1883-1966), y soutient que l'hindouisme, plus qu'une religion, est une culture dont les piliers sont l'amour de la terre, l'unité de la communauté et l'exaltation de la nation. Il est antérieur et supérieur aux croyances privées. Rationaliste ou rationalisable il constitue un supraculte, structurable sur des symboles anciens, puissants et répandus comme la mère-terre, le fleuve, le drapeau, la frontière (Assayag, 2001). Savarkar admet des musulmans et des chrétiens dans le paysage à condition qu'ils souscrivent à la valorisation des symboles hindous. Il appelle ces derniers à changer leurs mœurs « décadentes ». Il ne veut pas entendre parler de caste ou d'intouchabilité. Il s'exhibe en train de manger du bœuf.
- 40 Savarkar ne crée pas d'écoles mais des temples à la nation. Il écrit beaucoup. Son corpus reste central dans la culture nationaliste hindoue et au-delà. L'Organisation des volontaires nationaux, qui va devenir l'axe d'affirmation du nationalisme hindou par le biais d'une secte politique partiellement militarisée, reprend son héritage théorique et

tente de lui donner consistance. Le RSS (c'est son sigle sanskrit) fonde des écoles immédiatement après sa création en 1925. L'ensemble de l'organisation est par ailleurs structuré – à côté de sa mission avouée d'autodéfense hindoue – autour de la formulation et de la transmission de savoirs. Ils sont tirés de l'Arya Samaj, de l'action de Tilak (polémiste et militant de l'Ouest, mort en 1920), des *Veda*, de textes hindous variés, généralement récents, réformistes et puritains mais aussi de résumés d'œuvres nationalistes européennes et, durant une période, de textes fascisants. Aujourd'hui ce sont les journaux à grand tirage anglais et nord-américains qui « informent » une organisation qui s'est énormément développée³⁰.

- 41 Contrairement à l'Arya Samaj la secte politique RSS des années 1920 ne vise pas à se faire reconnaître comme réformiste ou moderniste. Si l'intouchabilité y est proscrite, elle insiste sur la nécessité de s'isoler d'une société « corrompue » afin de fonder un « homme nouveau ». L'enseignement de ses écoles est d'abord néotraditionnel. Il s'agit de *gurukul*. Ces structures d'éducation réinventent l'enseignement personnalisé des maîtres spirituels anciens de l'hindouisme, la personnalité de ces derniers étant révisée dans le sens du nationalisme, de la sanscritisation et du communautarisme. Les élèves vivent dans un dénuement ascétique qui n'est pas sans rappeler les expériences gandhiennes, contemporaines, d'*ashram*, la place des sports de combats étant cependant particulière. Ces écoles du RSS n'ont ni perduré ni essaimé malgré des imitations locales diverses. Elles constituaient, comme les *ashram* politiques de Gandhi, un modèle trop exigeant, quoique capable de répondre à la pénurie de moyens qui a toujours handicapé l'enseignement nationaliste hindou. Les *gurukul* sont volontairement éloignés de toute forme de laïcité ou de non communautarisme. L'invention délibérée d'une communauté hindoue unie et armée y est une perspective fondatrice, qui structure le temps et reformule les catégories de la pensée. L'homme nouveau est un hindou, unitaire, sûr de lui, si possible érudit. L'organisation admettra des musulmans dans ses rangs en 1978, après avoir révisé les thèses racisantes léguées par l'Arya Samaj au profit d'une *hindutva* englobante, parfois prosélyte.
- 42 Ce ne sont pas ses écoles qui seront reprochées à l'organisation. Elle n'était guère plus partielle en matière d'enseignement que la droite conservatrice du Congrès national. L'État et l'opinion, réduite à cette époque aux notables et aux 5% de la population qui lisent les journaux, l'accuseront d'avoir préparé les esprits à tuer le Mahatma Gandhi, en janvier 1948, parce qu'il avait accepté la Partition. L'Organisation des volontaires nationaux sera interdite. Elle renaîtra, délaissera l'enseignement, se contentant d'organiser un syndicat étudiant (1949) avant de relancer ses écoles rustiques néotraditionalistes dans les régions excentrées du pays où vivent les populations autochtones (années 1960 et 1970). Elles existent toujours dans le cadre de l'*Adivasi Kalyan Ashram*³¹.
- 43 Elles visent à lutter contre l'activisme missionnaire. Ces écoles ne sont ni plus laïques ni moins tolérantes que celles des adversaires. Des cours hindous patriotiques, structurés par les fêtes religieuses et sectaires de l'organisation, sont aussi organisés par la *Seva Bharati* depuis 1972 dans les bidonvilles, visant à attirer les membres de basses castes. Durant les années 1980, le RSS, doté de nombreux fronts de masse³² lance un programme d'écoles rurales, de qualité correcte, de coût modéré, à destination des paysans des régions de bonne implantation comme le Chhattisgarh (Raipur). Tout dépend de l'orientation et du sérieux des cadres, des célibataires, « renonçants dans le monde », voués à la « patrie hindoue » (*pracharak*). En ce qui concerne l'État et ses institutions, le

RSS soutient jusqu'au milieu des années 1990 que la société prime sur l'État. Ce dernier n'est jugé capable ni de transformer l'homme ni d'assurer la régénération de la patrie. Cette thèse para-gandhienne (la société avant l'État), enracinée dans des convictions hindoues, s'est renforcée durant l'état d'urgence (1975-1977). Les *pracharak* (cadres RSS) ont alors été du côté des libertés et de ce qu'ils appellent « la société » contre un État délinquant. La dévalorisation de l'État se révèle ensuite en phase avec le retour des discours libéraux (1985-1996). Quand des organisations issues du RSS touchent au pouvoir à des niveaux importants, après 1995, l'organisation met une sourdine à sa critique de l'État.

- 44 Durant la période contemporaine, l'influence du RSS s'est étendue au-delà des milieux réformistes de brahmanes et de *banya* (commerçants) grâce à un front de masse à visée religieuse : le Forum mondial hindou (VHP³³). La VHP a multiplié les écoles rurales, logées dans des temples et impliquées dans leur vie, ce qui clôt le débat sur leur laïcité. Le nationalisme hindou est devenu un courant énorme, usant d'idées populaires depuis des décennies parmi de grands segments de la population, comme la sacralité de la terre, en les assujettissant à un cadre organisationnel et une politique structurés, séduisant enfin de nombreux petits riches et milieux de cadres. L'histoire de son développement n'est pas à faire ici mais elle a déclenché des polémiques féroces sur le *secularism*, la neutralité ou la tolérance en l'occurrence, des institutions. Un des buts avoués de Savarkar puis du RSS, enfin de la Shiv Sena, moderniste et populiste créée en 1966 à Mumbai, était la création d'une « nation hindoue » centrée sur le respect de la religion et, surtout, des symboles communautaires de la majorité. Ce *Hindu Rashtra* et le sentiment d'hindouité (*hindutva*) sont devenus les cibles de partisans disparates du *secularism* : membres de minorités dont le désir de neutralité de l'État tient tant que cet État favorise leurs pratiques religieuses, *dalit* néobouddhistes, plus sérieux dans des propos émancipatoires pourtant enracinés dans un projet de communauté religieuse, partis communistes, de plus en plus éloignés des scènes de tension, et enfin groupements « petit » et très-grand-bourgeois d'ONG (Heuzé, 1998) pour lesquels la peur d'une « nation hindoue » s'enracine dans le formatage par les collègues chrétiens autant que dans une volonté de progressisme ou d'égalité. Avec les violences des années 1980-2002, il y a eu de quoi avoir peur des nationalistes hindous, certains groupements devenant de plus en plus violents.
- 45 Ces derniers ont contre-attaqué à propos de laïcité et de neutralité scolaire. Leur *Hindu Rashtra* n'était pas à craindre puisque l'hindouisme, culture du sol plus que dogme et croyance, portait en lui une tolérance innée, renouvelée par l'apport d'une démocratie que le RSS avait fini par accepter³⁴. Des intellectuels de plus en plus prestigieux, dont l'écrivain V. S. Naipaul, sont venus appuyer ces propos, affirmant que les souverains hindous n'avaient jamais converti de populations de force, que les parsis du Gujarat, les juifs et les chrétiens syriaques du Kerala n'avaient jamais subi de vexations ou de pressions du fait des hindous, ce qui ne pouvait se dire des musulmans, et que le discours religieux hindou, qui insiste sur la multiplicité des voies du salut, ne pouvait fonder l'intolérance.
- 46 Ayant inventé les missiles de croisière durant les guerres du Mahabharat, les hindous auraient aussi anticipé la laïcité. S'il est abusif, le discours n'est pas sans efficacité. Il a deux failles majeures, hormis le sort de prescriptions hiérarchiques religieuses qu'aucune tendance politique actuelle ne veut plus défendre. La première est que l'hindouisme tend à modeler l'entière du territoire pour le sacraliser, ce qui pourrait laisser peu de place aux autres groupes si, en plus, l'État devenait marqué par des symboles hindous. Ensuite

les nationalistes hindous ne sont pas les souverains du passé. Ils ont tenté de changer l'enseignement de l'histoire et des mathématiques (au profit de « maths védiques ») dans les provinces où ils ont été placés au pouvoir. Ils l'ont fait dans le sens de leurs thèses. Ce ne sont pas celles « des hindous » mais la doctrine d'un groupement d'hindous sectaires et offensifs. Les livres d'histoire de l'époque du parti du Congrès intégraient un catéchisme nationaliste peu tendre à l'égard du Pakistan musulman, fait contemporain. Ils étaient euphémisants ou muets à propos de massacres, dépossessions ou humiliations d'hindous dans le passé par des musulmans. Personne ne demande clairement s'il faut enseigner ces faits de manière objective, les formuler dans un sens propre à rassurer une majorité inquiète ou les oublier dans un souci d'union nationale. Ces trois pratiques s'entremêlent. La question du *secularism* est doublement obscurcie par des jets d'insultes croisées et des affirmations de tolérance. La notion d'*hindutva*, ostracisée durant les années 1980 par la presse libérale, a en revanche obtenu droit de cité dans le champ politique et dans certains cas éducatif. Elle a été reconnue légitime par la cour suprême en 1995³⁵.

D'autres champs, d'autres voies

- 47 Les débats de laïcité indiens ne sont pas seulement intéressants parce qu'ils impliquent une partie notable de l'humanité. La manière dont les controverses se développent, dans un champ historique et une société fortement différents, de la France, du Mexique ou de la Turquie, sont révélateurs ou perturbants pour un observateur européen mais presque toujours enrichissants. Le premier enseignement est qu'il est possible de fonder une construction des rapports État-religion-école relativement respectueuse des droits de la personne sur le fait communautaire et non sur un code civil individualisant emprunté aux modes de faire et de voir de la chrétienté européenne romanisée. L'approche de ce champ montre que la croyance n'y est pas le grand sujet des avancées ou des remises en cause du *secularism*. La question des conversions pose un rapport de forces. Elle n'introduit pas à des débats doctrinaux. Le statut de l'État est en revanche très important.
- 48 L'État indien, comme tout appareil contemporain de ce type, est un hybride dans le cadre duquel des structures et des modes de faire divers mais aussi divergents sont agencés. Sa complexité, particulièrement intense, est renforcée par le caractère de plus en plus éclaté du champ politique. Un État soucieux de maintien de l'ordre (régalien mais aussi oppresseur) se combine à une tendance paternaliste généralisée ancienne (*Maa-Baap Sarkar*), à une esquisse menacée mais tenace, d'État-providence redistributeur, à un agent régulateur des marchés soumis aux intérêts financiers et enfin à une force prédatrice et pillée tout à la fois, arène de compétition des intérêts organisés³⁶. Cette complexité fait que le statut assigné à l'appareil est fluctuant. Certains en attendent tout, d'autres en ont peur, d'autres enfin en usent. Il peut être placé au pinacle ou dévalorisé au point de passer derrière les intérêts de la plus petite communauté locale mais aussi de quelques individus (Sanjay Gandhi durant l'état d'urgence). La complexité de la construction *secularist* et, sur un autre plan, son ambiguïté permanente, mettent en relief ces tendances. Dans ce champ de tensions entretenues au nom de l'harmonie, de la laïcité et de la tolérance, ainsi que du progrès, de la justice et de l'unité nationale, la question scolaire passe au second plan.
- 49 L'État indien est approprié de manière contrastée par des couches comme les élites subalternes régionalistes, les couches dominantes anciennes (armée, bureaucratie,

industriels, notables) ou la fraction d'intellectuels attachés au compromis *secularist*. Le poids d'une nouvelle couche urbaine dépensière, issue de la migration des riches des bourgs et de l'hyperqualification d'une partie des fils des anciennes bourgeoisies (professions libérales), transforme la scène. Il faut ajouter la promotion de couches bureaucratiques lancées, depuis les années 1970, dans l'économie parallèle (marché noir, contrebande, production illégale), les revenus de la corruption administrative puis les nouvelles entreprises. Quand le statut de l'État a commencé à être mis en cause, non pour laisser place à une fédération de républiques agraires comme le rêvait Gandhi, mais pour satisfaire les intérêts d'une hyperbourgeoisie transnationale et les marottes idéologiques de ses clients urbains, la construction laïcisante hétéroclite, accrochée à l'appareil bureaucratique et militaire et portée par les notables, s'est trouvée violemment remise en cause.

- 50 Le complexe de couches sociales qui se fait appeler « classe moyenne » a lié, depuis une quinzaine d'années une alliance privilégiée avec les nouveaux venus des milieux d'affaires. Regroupement disparate fortement américanisé, il regroupe, outre la nouvelle bourgeoisie urbaine et l'hyperbourgeoisie liée aux diasporas, des segments petits-bourgeois très qualifiés et anglicisés³⁷. Cette alliance, qui domine l'univers urbain en usant de moyens non démocratiques, a pour caractéristique de ne guère s'intéresser à la laïcité. Les rejets vont dans les écoles chrétiennes ou dans des collèges réputés du monde anglo-saxon. Les membres de ces groupes votent ou font voter pour les grands partis, par souci d'ordre et de stabilité. Certains s'impliquent dans les polémiques laïques, le groupe étant dominé par les hindous de haute caste, les jaïns et les sikhs. C'est à titre personnel, les fétiches collectifs étant « le marché », « la libéralisation » et « les réformes » ou « la modernité ». Ils sont aussi tentés, depuis que la démocratie sert à promouvoir des pauvres par les quotas et protéger, même faiblement et secondairement, les ruraux migrants, de ne plus voter du tout. Les lois limitant la spéculation sur les terrains à bâtir et celles qui entravent encore le « libre » déplacement des unités de production leur sont odieuses, à côté du droit du travail, des quotas et des subventions aux couches aisées rurales. Quelques éléments, issus des groupes les plus indiens et les moins aisés, parlent de l'unification du droit civil. Il semble que, si les rêves autoritaires de ce groupe prenaient consistance, ce ne serait pas pour changer la donne en matière de statut de l'État. Leur libéralisme les pousse à rabaisser l'appareil étatique. Leur aversion des hommes politiques populaires et du désordre les incite en revanche à promouvoir un régime répressif fort.
- 51 Loin des couches dominantes mais non sans inclure des milieux de plus en plus visibles de dominés aspirant au statut de dominants, la promotion de la *jati* comme élément contemporain et actualisé du politique, en donnant une consistance et des relais à la démocratie, a aussi reformulé le débat sur la laïcité. Un nationalisme religieux, structuré autour de groupes sectaires, de hautes castes mais de moyenne aisance, a tenté de marginaliser la caste au profit d'une communauté d'Indiens soudés autour de symboles hindous. Son succès est fragile et paradoxal. Des éléments de basse caste se sont affirmés dans le courant, au nom de la *jati* et des bénéficiaires de quotas. Les tenants d'une religion nouvelle, qui sert d'identité politique et de mode d'affirmation à un monde d'exploités abandonné par la gauche, se font les gardiens de la neutralité relative des institutions, usant des avantages offerts aux minorités religieuses en général, de ceux spécialement attribués aux hindous de bas statut pour racheter les « fautes de l'histoire » en particulier. C'est en sacralisant des collectifs, plus qu'en invoquant une neutralité,

galvaudée et suspecte dans le champ spécifique de l'Inde indépendante, que l'on arrache des libertés et de la respectabilité aux dominants et à l'État. Dans ce cadre ou dans celui de l'affirmation des nouvelles couches bourgeoises, les stratégies éducatives occupent une position centrale et valorisée. Le « collège anglo-védique » des nationalistes hindous, l'école universelle, souvent démunie de tout, des *dalit* unis derrière l'image divinisée d'Ambedkar ou les *convent schools* chrétiennes témoignent de l'importance des écoles dans la reformulation des conditions et des rangs. Dans tous les cas, le caractère mouvant des alliances et des discours peut rendre dubitatif, le poids de références racisantes et essentialistes a de quoi faire peur. L'adjonction de nouvelles dimensions à la construction laïque, et d'instituteurs bouddhistes au système d'enseignement, serait en revanche plutôt rassurante.

BIBLIOGRAPHIE

- AMBEDKAR B. R., 1935. *Annihilation of Caste* [Aligarh: Anand Sahitya Sadan].
- ANDERSEN W. K., DAMLE S. D., 1988. *The Brotherhood in Saffron*. Delhi, Vistar.
- ASSAYAG J., 2001. *L'Inde, désir de nation*. Paris, Odile Jacob.
- BANDHOPADHYA R., 1991. « Education for an Enlightened Society », *Economic and Political Weekly*, XXVI/7.
- DIRK N. B., 2001. *Castes of Mind*. Princeton, Princeton University Press.
- DUMONT L., 1967. *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard.
- FERRO M. (dir.), 2003. *Le livre noir du colonialisme*. Paris, Hachette.
- GALANTER M., 1984. *Competing Equalities*. Delhi, Oxford University Press.
- HEUZÉ G., 1989. *Ouvriers d'un autre monde*. Paris, MSH.
- HEUZÉ G., 1998. « Du bon moral des riches à la reconstitution gratuite de la force de travail des pauvres : les ONG dans l'Inde contemporaine », *L'Homme et la société*, 2.
- HEUZÉ G., 1999. « La classe moyenne ou l'enjeu mouvant de l'égalité : réflexion sur le cas indien », *Journal des anthropologues*, 77-78 : 99-112.
- HEUZÉ D. G. 2002. « Le territoire dalit ou la fascination de l'impossible », *Journal des anthropologues*, 88-89 : 185-204.
- HEUZÉ D. G., (à paraître). *Le changement de nom de l'université du Marathvada (Inde)*.
- JAFFRELOT Ch., 1992. *Les nationalistes hindous*. Paris, Presses de la FNSP.
- JOIS R., 1996. *Supreme Court Judgement on Hindutva*. New Delhi, Suruchi Prakashan (maison d'éditions du RSS, 2052 ère de Vikram).
- LI R., HOEBER RUDOLPH S., 1987. *In Pursuit of Lakshmi. The Political Economy of the Indian State*. Chicago, University of Chicago Press.
- MAHIAS M. C., 2002. *Le barattage du monde*. Paris, MSH.

NOTES

1. La translittération de l'hindi est une construction composite personnelle tenant compte des usages locaux. Le système savant nécessite de nombreux signes absents des typographies ordinaires. « U » se prononce « ou », « j » « dja ». Les termes qui ne sont pas en italiques sont francisés.
2. Pour aborder cet univers complexe voir Dumont (1967). Dumont n'est pas le meilleur auteur pour aborder les communautarismes.
3. Trois grands pays africains au moins, Côte-d'Ivoire, Soudan et Nigéria, sont hantés par des processus de partition communautaro-religieuse rappelant celui qui a scindé l'Empire des indes. La fabrique coloniale d'États administratifs, à côté de la tendance des cadres européens à vouloir faire rentrer les êtres dans des catégories rigides et de l'action missionnaire chrétienne, semblent se conjindre pour le pire.
4. Seule source extensive de connaissance de la population.
5. Le Mouvement national est une entité plus large que le Congrès national indien, fondé en 1885 et dissout en 1947 dont est sorti entre autres le Parti du congrès. Le parti a souvent tenté de se faire passer pour le Mouvement ou le Congrès national ce qui est imposture.
6. La dictature sera accompagnée de professions de foi sécularistes. Les dirigeants de partis musulmans et du nationalisme hindou seront emprisonnés ensemble, nouant à l'occasion des contacts intéressants.
7. Il reste la ligue musulmane dont l'influence est très localisée. Le Jamiat est une organisation conservatrice néo-islamiste née en 1942. Au Pakistan, aucun parti hindou n'existe.
8. Les *jati* intouchables ne sont pas 1 000 en un endroit mais sur l'ensemble du territoire (dans une très grande ville il peut y en avoir des centaines mais beaucoup ne sont représentées que par de tout petits effectifs). En une région rurale il existe fréquemment 5 à 10 très basses castes dites intouchables. Elles ne s'intermarient pas, leurs statuts ne sont pas équivalents, elles observent l'intouchabilité de l'une à l'autre et les disputes ou rivalités sont très fréquentes. L'intouchabilité est une perception relative qui peut aussi concerner des moyennes ou hautes castes dans certains moments (deuil, menstruation, contacts avec des matières jugées sales). C'est un composite de références sacrées et d'habitudes qui englobent, dans le cas des basses castes, l'exploitation matérielle.
9. *Lok Sabha* et *Rajya Sabha*, deux chambres, à Delhi.
10. Les lois de 1967 et 1976 ne sont pas très efficaces mais la loi se garde d'interférer avec les pratiques musulmanes ou chrétiennes « réactionnaires » ou « antinationales » (selon le vocabulaire local). L'opposition des Églises chrétiennes et de personnalités comme « la Mère » Thérèse à la planification des naissances sont en totale contradiction avec les politiques d'État.
11. Il était mis en place pour dix ans, avec éventuelle reconduction.
12. Gandhi, Jinnah, Nehru, Ambedkar : tous avocats.
13. L'invention du « Britannique » durant les années 1830-1850 est une innovation dont la majorité des Indiens n'a encore pas pris note.
14. Grand parti nationaliste hindou, moteur de la coalition qui vient de perdre le pouvoir dans l'Union indienne
15. Mêmes situations en Afrique, Amériques.
16. Cette situation est conforme aux tendances, générales, à redistribuer l'argent public aux petits riches et aux groupes de pressions puissants.
17. Lire Heuzé (2002).
18. Sur les politiques éducatives : Bandhopadhy (1991).
19. Heuzé (1989).

20. Ambedkar (1935). Ambedkar appelait caste l'ordre de *varna* brahmanique sans prêter attention aux segments réels que cet ordre prétendait agencer. Ce qui était délibéré de sa part a tourné à la confusion quand l'indépendance institua les quotas et une certaine valorisation nationale de la *jati*. Le cafouillamini demeure.
21. Le père d'Ambedkar était membre du Kabirpanth, confrérie hindoue égalitariste et mystique. Ce n'est pas le seul indice d'influence religieuse sur le rédacteur de la Constitution.
22. Heuzé (à paraître).
23. Tiré de l'arabe, où il veut dire compagnon ou propriétaire, le terme s'est transformé pour signifier seigneur et maître (étranger) en Inde.
24. D'origine d'abord italienne, secondairement française, nord-américaine puis irlandaise.
25. Au Maharashtra (Bombay et Pune) le *Times of India* fut créé en 1838 deux ans après le *Bombay Samachar* (en Gujarati). Les grands journaux réformistes furent créés à la fin du siècle par Tilak (1856-1920). Des évolutions parallèles se sont dessinées dans le reste de l'Empire.
26. Les parsis de l'Inde sont les descendants des prêtres iraniens de la religion zoroastrienne et de leurs proches, arrivés dans l'Ouest indien à la fin du premier millénaire chrétien puis au XIX^e et XX^e siècles. C'est un groupe minuscule de 170 000 personnes, localisé dans l'Ouest. Leur idéologie évoque certaines conceptions brahmanes. Ils sont très communautarisés et fermés.
27. Pour laquelle le propos est sans doute juste. Lire Mahias (2002).
28. Les brahmanes, ensemble de castes supérieures de statut variable, formaient moins de 3% de la population de l'Empire en 1920 mais sans doute 10% des urbains du Nord. Parmi ces groupes de statut héréditaire, moins de 1% étaient officiants – prêtres – dans leur fonction principale.
29. Les plus anciens textes de l'hindouisme, invoqués dans l'expression « anglo-védique ».
30. Sur le RSS : Andersen & Damle (1988), Jaffrelot (1992).
31. Rencontre avec les cadres de cet *ashram* en 1991 à Raipur.
32. Suivant un modèle qui semble emprunté aux partis communistes.
33. *Vishva Hindu Parishad*, créée en 1964-1966 à Mumbai (Bombay).
34. Les chefs de la Shiv Sena la brocardent mais la pratiquent.
35. Jois (1996).
36. Lire Li, Hoeber Rudolph (1987).
37. En Inde, les plus riches des financiers ont un faible pour l'appellation *classe moyenne*, basée sur des modélisations victoriennes puis nord-américaine, sans rapport avec le statut ou la richesse des groupes considérés dans leur société d'insertion. Voir Heuzé (1999).

RÉSUMÉS

L'Union indienne est le plus grand ensemble sociopolitique se réclamant d'une forme de laïcité. Il est difficile de comprendre les pratiques indiennes sans les replacer dans les contextes historique et anthropologique de leur genèse, entamée à la fin du XIX^e siècle dans un contexte colonial. Depuis l'indépendance, la scène est dominée par les relations entre majorité hindoue et minorités, par l'antagonisme hindous-musulmans et par les politiques de quotas. Dans l'éducation, la laïcité indienne s'incarne d'abord dans le contrôle des écoles d'élites par les chrétiens, ce qui introduit des contradictions fondatrices du compromis laïcisant. Le mouvement dalit, pratique communautaire d'émancipation centrée sur l'école, met en scène un autre niveau de contradictions et de complexité. La manière dont le mouvement nationaliste hindou s'est

focalisé sur les perspectives éducatives montre qu'aucune partie de la société n'échappe à des perspectives communautaires ou religieuses dans le champ scolaire. Dans un contexte tendu l'ambiguïté des pratiques laïques indiennes incarne à la fois des blocages et des possibles.

The Indian Union is the largest socio-political organisation openly committed to some kind of secularism. It is difficult to understand Indian practices without placing them in the historical and anthropological contexts within which they first emerged, beginning at the end of the 19th century in a colonial context. Since Independence, the field has been dominated by relations between the Hindu majority and minorities, by antagonism between Hindus and Muslims and by quota policies. As far as education is concerned, Indian secularism manifests itself primarily in the control of elite schools by Christians, introducing fundamental contradictions of the secularising compromise. The Dalit movement, a community-based practice of emancipation centred on the school, presents another level of contradictions and complexity. The manner in which the Hindu nationalist movement has focused on educational perspectives show that no part of the society escapes from community or religious perspectives in the area of schooling. In a context characterised by tension, the ambiguity of Indian secular practices presents both obstacles and possibilities.

INDEX

Mots-clés : chrétiens, communautés, dalit, État, hindutva, laïcité, nationalistes hindous, partition, quotas, sarva dharma sambhav, secularism

Keywords : Christians, communities, dalit, Hindu nationalists, hindutva, laïcité, partition, quotas, sarva dharma sambhav, secularism, state

AUTEUR

DJALLAL HEUZÉ

CNRS – EHESS (Centre d'anthropologie, Toulouse)